The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	(続)「知」の意味するもの : 形而上的「知」(宗教神秘主義)について
Author(s)	嶋本, 隆光
Citation	日本語・日本文化. 2011, 37, p. 25-46
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/4005
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

〈研究ノート〉

(続)「知」の意味するもの
——形而上的「知」(宗教神秘主義)について——

嶋本　隆光

はじめに

思索などする奴は緑の野にあって枯れ草を食う動物の如しとメフィストに嘲らるるかも知らぬが、我は哲理を考える様に罰せられて居るといった哲学者もある様に、一たび禁断の果を食った人間には、かかる苦悩のあるのも已むを得ぬことであらう。

西田幾多郎『善の研究』[1)]

かのシーラーズの乙女が我が心を受けるなら
その黒き黒子に代えて私は授ける
　サマルカンドもブハーラーも
酌人(サーキー)よ、残りの酒を酌め、天国にても求め得ぬのは
ルクナーバードの流れの岸とムサッラーの花園
ああ、都を騒がす陽気で優美な歌姫(ルーリー)たちは
トルコ人が食盆(ハーン)を奪うが如く
　わが心から忍耐を奪った
恋人の美にわれらの欠けた愛は要らぬ
麗しい面に脂粉や黒子(ほくろ)、描き眉が要ろうか
……

ハーフィズ『ハーフィズ詩集』[2)]

近・現代人が「知」の本道として疑わない近代西洋的「知」は、現在様々な領域で機能障害を起こしている。近代西洋の「知」は、19 世紀に極点に到達したのであって、合理的精神を最大の特徴とする。すなわち、理性の働きを最大限信頼して、これを駆使した結果得られる結論こそが最も真理に近いと考える。その軸となるのは人間の知性に対する絶対的な信頼であった。この精神は、燎原の火のように世界中に燃え広がった。

この精神に基づき獲得された「知」は一定の普遍性を含むものの、もともと 18–19 世紀の西ヨーロッパという特殊な歴史的条件のもとで誕生し、確立された考え方にすぎない。したがって、近代社会の諸関係が複雑化するにつれて、「合理的」に処理されるはずの問題が、もはや処理できなくなる事態が多発してきた。この現象は、西洋先進国ばかりでなく、世界中の様々な地域で観察できる。近代人に特徴的に見られる「分裂的」症状は、理性的に、合理的に判断して得られた筈の結論が、現実には機能しない状況によって引き起こされる。既に半世紀前の 1960 年代、M. Eliade は *The Two and the One* の中で：

> A.N. Whitehead has said that the history of western philosophy is no more than a series of footnotes to Plato. It is doubtful whether western thought can maintain itself any longer in this “splendid isolation”. The modern epoch is too sharply distinguished from its predecessors to allow of that, being characterized by a confrontation with the “unknown”, the “outsiders” and their unaccustomed and unfamiliar, exotic or archaic worlds.[3)]

と述べ、西洋の思想だけで自己充足的に新たに生じた問題群に対応できるのかどうか疑義を表明している。さらに続けて：

> Now, the proper frame of mind for discovering the meaning of a typical human situation is not the “objectivity” of the naturalist, but the intelligent sympathy of the exegetist, the interpreter. It is the frame of mind itself that has had to be changed.[4)]

もはや19世紀的西洋的思惟方法が機能しないのであれば、今や西洋人は自らの精神の枠組みそのものを変えねばならないというのである。

> By what means can we recover what is still recoverable of the spiritual history of humanity? And this for two reasons: (1)Western man will not be able to live indefinitely cut off from an important part of himself, a part that is made up of fragments of a spiritual history the significance and message of which he is incapable of deciphering; (2) sooner or later the dialogue with the "others"—the representatives traditional Asiatic or "primitive" cultures—will have to be conducted, no longer in the empirical and utilitarian language of today (which is only capable of describing social, economic, political, medical, etc., circumstances) but in a cultural language capable of expressing human realities and spiritual values.[5)]

このように、西洋人自身から知の現状に対する疑問が投げかけられると同時に、新たな提案がなされてきた。問題の解決策が単にAsiaticでprimitiveな文化の中に見出されるかどうかは検討の余地があるとはいっても、近代西洋文明、そしてそれを半ば盲目的に受け入れた我が国の知識人が慣習的に受け入れてきた意味の体系を根底から問いなおすという意味では極めて示唆に富んだ一節である。

一般に、「合理的知」に対する概念として「直観知」がある。直観知は、様々な形態を取りながらも、古今東西あらゆる所で、あらゆる時代に「真の」知に至る手段として存在した。現在、旧来の近代西洋的合理的な知が閉塞状態にある中で、直観知の新たな存在意義が問われている。本研究ノートは、日本、欧米、中東の思惟の比較検討に基づく調査である。合理的思考法が行き詰まりを見せる現代社会において、直感知はどのような意義を持つのか、イスラーム、禅、キリスト教などの伝統に関する先行研究に基づきながら、新たな意味を見出すための事前調査である。10年前、筆者は比較思想・文化研究の方法に関する論考を公にしたが、それは主として歴史、社会的「知」に関するものであった[6)]。これとは対照的に、本研究ノートは、筆者にとって現在最大の関心事である形而上的「知」、直観知（宗教神秘主義）に関するものであって、前論考の続編的な作品であり、

それを補足するものである。最終的な到達点として、イスラームの神智的境地（'irfan, イルファーン）の理解とその現代的適応を考えている。同時に、明治以来欧米一辺倒であったわが国における「知」の混乱の原因を再考する契機とすることを地平に据えている。

(1) 近代西洋の「知」の特徴

近代西洋の知は、その対象となる現象世界の事物を人間をも含めて、綿密に観察し、データを集積し、得られたデータを分析する。そして、最終的な総合化を通じて一定の法則に到達することを目指す。そして、この法則を普遍的に適応することが重大な目的であった。自然科学や物理科学のみならず、やがて法則の適用範囲は人文科学の領域にまで及ぶと考えられた。H. Spencer などがその典型的な例といえるだろう[7)]。ここでは、19 世紀的科学主義的立場を代表する人物として、Clifford の見解を参照してみよう。この人物は、同時代の科学主義の急先鋒として、宗教的要因を重視する立場との対照が鮮明である。

> We have, then, come somehow to the following conclusions. By scientific thought we mean the application of past experience to new circumstances by means of an observed order of events. By saying that this order of events is exact we mean that it is exact enough to correct experiments by, but we do not mean that it is theoretically or absolutely exact, because we do not know. The process of inference we found to be in itself an assumption of uniformity, and we found that, as the known exactness of the uniformity became greater, the stringency of the inference increased. By saying that the order of events is reasonable we do not mean that everything has a purpose, or that everything can be explained, or that everything has a cause; for neither of these is true. But we mean that to every reasonable question there is an intelligible answer, which either we or posterity may know by the exercise of scientific thought.[8)]

極端なまでの科学主義（scientism）の立場であり、その基底には D. Hume 以来の徹底した経験主義（empiricism）がある。もちろん、経験する主体は人間である。

Clifford は人間の倫理活動すら、同じ原理で理解されると考えた。よしんば我々が今知らないことがあったとしても、それはたまたま今知られていないだけであって、将来必ず人間の理知によって知られうると考えていた。

James は、*The Will to Believe* で、Clifford の「信じること」に対する懐疑を皮肉を込めながら厳しく批判している。Huxley の「信じること」への疑いに言及した後：

> And that delicious *enfant terrible* Clifford writes: "Belief is desecrated when given to unproved and unquestioned statements for the solace and private pleasure of the believer ...Whoso would deserve well of his fellows in this matter will guard the purity of his belief with a very fanaticism of jealous care, lest at any time it should rest on an unworthy object, and catch a stain which can never be wiped away ... If (a) belief has been accepted on insufficient evidence(even though the belief be true, as Clifford on the same page explains) the pleasure is a stolen one ... It is sinful because it is stolen in defiance of our duty to mankind. That duty is to guard ourselves from such beliefs as from a pestilence which may shortly master our own body and then spread to the rest of the town ...It is wrong always, everywhere, and for every one, to believe anything upon insufficient evidence."[9]

という Clifford の言葉を引用しながら、このような立場は、結局 Pyrrhonism（絶対懐疑説）であるとして、"Clifford's cosmic emotions find no use for Christian feelings."[10] と述べている。

科学主義的な立場に基づき得られた「知」は、実は観察対象の細分化された部分「知」である場合がほとんどであるが、このように細分化された知識は、「明晰性 (lucidity)」ゆえにより確実で「正しい」知識であるとされた。この傾向と不可分の関係にあるのが理性の役割である。B. Russell なども同じ系列に分類できるだろう[11]。

我が国では、明治の初期の頃から西洋の文物が意識的に大量に、かつ無批判に受容された。やがてこの傾向に疑いを持つ人々が多数ではないが、現れる。明治

末期から大正にかけての時期である。たとえば、西田の思索も同様の時代的脈絡の中で捉えることができるのではないかと思う。

西田は『善の研究』で、判断の背後には常に「純粋経験」があるとするが、「勿論いつでも全き表象が先ず現れて、之より分析が始まるといふのではない。先ず主語表象があって、之より一定の方向に於て種々の聯想を起し、選択の後其一に決定する場合もある。」[12] と述べ、分析的主語表象の働きを認める。これは西洋的思惟法の基本であって、西田の思索はこのような立場に対する（仏教的、禅的、東洋的）立場からの反発と考えることもできる。

中村によれば：

> ここで問題になるのは、西田における絶対と超越の関係である。彼は論文「実践と対象認識」のなかで、絶対についての考え方を次の三つに分けている。第一は、絶対をもっぱら超越的なものとして捉える考え方であり、これは、キリスト教の神＝絶対者の考え方によって代表される。つぎに第二は、道徳的な当為＝義務のようなものから出発して、絶対を遠く離れた無限の果てにおく考え方である。つまり、それを目ざして進む目標、しかしどこまで行っても到達できない極限にあるものと考えるわけである。もっともこの第二のもの、相対的な絶対でしかないとされている。最後に第三のものは、右の第一のものと第二のものとが、ともに絶対を現実の彼方に、つまり彼岸に見ているのに対して、絶対を現実そのもののうちに見る考え方、絶対即現実の考え方であり、この考え方は大乗仏教の教えのなかに見られる。いわゆる知識の立場から見るとわかりにくいけれども、真の絶対はむしろそこにこそある。単に超越的なものはわれわれと関係を持たず、真の絶対は超越的であるとともに内在的なものでなければならない[13]。

この究極的真理の大乗的体得の立場については、あとで述べる。以上で問題の所在を明らかにした。次にこの問題に対応する方途について考えてみたい。

(2) 克服のための方途

近代西洋的思惟法の問題は、獲得された知が全体に占める意味付けが明文化されないまま、われわれ人間によって信頼を持って受け入れられる点である。その結果、そのような細分化されたバラバラの知識を持つ人間は、全体との関連性を見出すことができず、自身の精神的バランスを喪失してしまって、ときに精神障害を起こしてしまう。個別化された問題には時に異常に巧みに対応できても、全体的な様相が把握できないのである。これが現代人の病弊の典型的なものである。

この傾向を助長する役割を担うのが言語である。一方で徹底した「明晰」性を目指す意思がありながら、他方でその意思の意味内容が正確に伝達されないというジレンマが生じる。自然科学の分野では比較的問題は軽度であったとしても、人間の価値や心の問題を扱う人文科学系の分野では極めて事態は深刻である。言葉は概念化されることによって、多様な意味性を一つの記号でくくってしまう。他方、元来一つの意味であったものを様々な概念で細分化してしまう。一旦受け入れられた概念は、聴き手や読み手の意向とは別に話し手や書き手の意思を強制する。問題は、いかに強制されようと、聴き手や読み手は自分の経験の範囲で習得した意味以外の意味領域はない。実際は、両者は互いに漠然と了解しているに過ぎない。いや、いささかも了解できていれば結構なことだが、了解していると思い込んでいるだけかもしれない。現代人の悲劇である。近代科学の基本的性格と言語の関係について、井筒は『意識と本質―精神的東洋を索めて―』のなかで次のように述べている。

> 言語は音声記号の体系であり、言語記号は対象志向、対象指示機能、すなわち「意味」があってこそ記号である。そして言語記号がいかにしてその対象を志向し指示するかということ、つまり意味の構造の分析的解明は、現代哲学の一つの中心的課題である。また科学論系統の現代アメリカ哲学や、現代イギリスの経験主義的哲学においては、言語の有意味的（ミーニングフル）なあり方とその哲学的意義とが思想家たちの関心を集め、尖鋭で精緻な分析の対象となっている。このような思想界の動向を反映しつつ、日常的思考の領域においても意味に関する多くの通俗書が書かれ、いかにすれば言葉を有意

味的な仕方で使用し得るか、どうすれば無意味な言葉を語る危険からのがれ得るかという、いわゆる正しい言語使用法―ひいては正しいものの考え方―の重要性が説かれ、そのためのテクニークが教えられている。現代人にとって、無意味（ノンセンス）に言語を使い、知らず知らずに意味をなさない考えに陥るということは愧ずべきことと考えられている。いかなる形にせよ無意味を語ることは、現代社会の常識を基本的に規制する科学性に反することだからである。矛盾性と整合性を原理とする科学的思考は先ず何よりも言葉の有意味的使用を要請する[14)]。

これに対して、禅の公案では、「橋が流れている、川は流れない。」「山が水上を歩いて行く。」など、「言語の問題を徹底的に無意味性というパラドキシカルな形で提起する。」[15)] このように、井筒は禅の公案を例にとって、言語の有意味的使用に真っ向から対立するものとして取り上げる。問いと答えの間に何の連関もなく、意味的連関性がなければ対話（ロゴス）にならない。ただし、禅者にとって、言語そのものについていえば、形而上学的な歴史的根源的意味に関心はないので、ここの語の語源など全く問題にならない。「言無展事」といわれ、最初から言語不信なのだとする[16)]。

この間の事情は、禅者鈴木大拙によれば；

> されば公案が禅学修行の実際の上に如何なる働きをなすかと云ふに、考案の妙は智的分別を刺激して、その作用を究竟の處まで進ましめ、然る後、これを急転直下、千仞の谷底に突き落す處に在り。公案は念仏の如く器械的ならず、また他動的ならず、学者また之に向ふとき、固より手を着くべき處なきを知れども、分別の心はただこれだけにては満足せず、恰も岩根を噛む荒波のごとく、寄せては返し、返しては寄せ、その力を尽くして復た起つべからざるに到れば止まず、知解の力かくしてその極度に達すれば、吾心に残るはただ本来の意力のみ、天地未分以前の一大意力のみ、公案との戦いは此力に由る外ならず。智力如何に強くして烈しと云うも、宇宙のまつただなかより生へ出でたる公案の大木は、これにて吹き倒さるべくもあらず。修行者そ

の智力を傾け尽して、而して後その意力を用いるとき、其人の真心現はる、何となれば彼は今やその存在の根帯を悉くして公案と最後の勝負を決せざるべからざればなり[17]。

鈴木のこの叙述はおそらくその通りなのであろうが、ヨガ・スートラに関する研究『宗教神秘主義』の中で、岸本英夫の次の指摘と対比すると、興味深い。（後述するW. Jamesが用いたknowledge of acquaintance（体得の知識）knowledge about（に就いての知識）という表現に言及しながら）

この考え方は、神秘体験と神秘思想との差別を明らかにする上に、一応、便利なものである。もとより、日常普通の経験におけるknowledge of acquaintanceと、神秘体験におけるそれとの間には、簡単に同一視することのできない点がある。たとえば、当事者の印象における、その体験の直接感とも云うべきものを取り挙げてみると、両者の間に著しい相違がある。しかし、この場合、それは、暫く別な問題とすることができる。神秘体験と神秘思想との対比に関する限り、この区別は肯定されてよい。

かくのごとき、両者の本質的な相違は、両者の間に、更にさまざまな関係を生む。

水中の月影は、もし、中天にかかって輝いている月がなければ、写り得ない。しかし、中天の月は、それが、地上にどのような影を落としているかということには、全く無関係である。knowledge of acquaintanceなる神秘体験と、knowledge aboutなる神秘思想との間には、やや、これに似た関係も存すると考えられる。神秘体験を前提とすることがなくては、神秘思想は、全く形成されることがない。しかし、神秘体験それ自身は、必ずしも神秘思想を必要としない。神秘思想は、神秘体験を基礎としてのみ成立する。それゆえ、神秘思想の、宗教神秘主義における位置は、極めて重要である。としても、その重要性にかかわらず、これを、第二義的なものとしなければならない意味が含まれている。

禅家が、特に強調するのは、この点である。月とその影とを、混同するこ

とをもって、一般の人々の、最もおちいりやすい錯誤として、指摘するのである。

事実、宗教神秘主義の領域においては、神秘体験そのものと、神秘体験に対する解釈説明、すなわち、神秘思想とが、混同されることが多い。神秘体験を体験的に深めることと、それに対する観念的研究とが、混同される。神秘体験がいかなるものであるかを、観念的に説明することに成功すると、それで、あたかも、体験そのものに実際に到達し、それを直接に体得したかのごとき、錯覚を生じるのである。この傾向が進むと、観念的な興味から、神秘思想の穿鑿のみを、こととすることにもなる。更に膏肓に入ると、神秘思想を、それが神秘思想であることを忘れる。そして、研究者が、自己の理解をそこまで深める代わりに、それを日常普通の経験の水面にまで引きおろしてくる。そして、観念的に、理論の辻褄を合わせようと試みる。こうなっては、神秘思想の真意は、全く誤られる。神秘主義体系の面目は、無残にも踏みにじられてしまう。ヨーガ思想に対する従来の取り扱いにも、これに似た憾みがなかったとは云えない[18)]。

鈴木は、「序文」で禅の伝統である不立文字を繰り返し述べながら、結局この原則を破っている。岸本の言う神秘思想の話になっているように思う。とまれ、このように、我々が通常何気なく用いる言語の力が及ばない彼方に、何か不可思議な存在世界があると考える立場が普遍的に見られることについては、数多くの人が指摘してきた。確かにそれはある、しかしそれは曰く言い難い。ここに悩ましい問題があったのである。我々が通常何らかの対象を認識する場合、五感の働きと経験、慣習に基づくことは言うまでもない。しかし、これに加えて、知を獲得する別な手段があるというのである。これはもはや理性を駆使した証明の次元の話ではなく、直観的に知を獲得する（宗教神秘主義）という話である。しかも、この方法で獲得された知は、本人以外に知られることはない。さらに真の悟得者が体験をしたり顔で他の人に説明する必要を感じるとは余り思えないので、我々が手にする「聖者」の記録そのものが疑わしいものであるかも知れない。

W. James は、この種の知の存在を認めつつ、基本的には経験主義的方法を採

用する。けだし、人間の経験以外に判断する手段を持たないからである。この点では、Jamesもやはりメフィストに嘲笑われる一人の人間である。ただし、Jamesは自らに宗教的神秘体験のないことを告白している。いずれにしても、この精神科医は、過去の聖人たち、賢者たちの体験に関する記録を可能な限り収集、検討し、さらに精神科医として臨床的に得られた情報を駆使して、神秘体験の特徴を整理している。

(3) 直感知—理論

William Jamesによれば，神秘的体験の特徴として、以下の4つがある。

① Ineffability（説明できないこと）

② Noetic quality（体験者には格別の意義があること）

③ Transiency（移ろいやすいこと）

④ Passibity（受動的であること）、

③、④は本研究ノートの趣旨とあまり関係がないので、①、②についてJamesの解説を見てみよう：

> Ineffability—The handiest of the marks by which I classify a state of mind as mystical is negative. The subject of it immediately says that it defies expression, that no adequate report of its contents can be given in words; It follows from this that its quality must be directly experienced; it cannot be imparted or transferred to others. In this peculiarity mystical states are more like states of feeling than like states of intellect. No one can make clear to another who has never had a certain feeling , in what the quality or worth of it consists. One must have musical ears to know the value of a symphony; one must have been in love one's self to understand a lover's state of mind. Lacking the heart or ear, we cannot interpret the musician or the lover justly, and are even likely to consider him weak-minded or absurd. The mystic finds that most of us accord to his experiences an equally incompetent treatment.[19)]
>
> Noetic quality—Although so similar to states of feeling, mystical states seem to those who experience them to be also states of knowledge. They are states of insight

into depths of truth unplumbed by the discursive intellect. They are illuminations, revelations, full of significance and importance, all inarticulate though they remain; and as a rule they carry with them a curious sense of authority for after-time.[20)]

オットーも、『聖なるもの』（山谷省吾訳、岩波書店）で、「被造者感情」について述べ、「……自分の青春感情や、不消化の不快さや、社会感情は考えることができても、独自な宗教感情を考え得ない人には、宗教研究は困難だからである。」と述べ、そのような人は無駄だから自著をこれ以上読まないように促している[21)]。

確かに、宗教体験の特殊性は、どの様に言葉を駆使しても、表現しきれない点である。結局、それぞれの人が自ら体験する以外に方法はない。そこでは、慣習的な言語はいささかも力を持たないのである。

(4) イスラームの神秘主義

ここでイスラームの事例を一つ紹介しよう。14 世紀のイラン、シーラーズという町で活躍した伝説の詩人ハーフィズ（1326?–90）の場合である。この人物の詩に言語の不可解な使い方の典型が見られる。ハーフィズは「不思議の舌（lisan al-ghaib）」と呼ばれたが、彼の用語は文字通りに解するとき、全く異なった意味となる。私たちの理性の働きは戸惑うばかりである。冒頭で引用した詩の一節についても、単なる恋歌なのか、あるいは隠された奥義を持つのか定かではない。そのハーフィズが情念と理性の関係について次のような詩を書いている。

太初（はじめ）にそなたの美の光が現れると
愛が生じ、その火を全世界につけた
そなたの頬の輝きを見ても天使に愛はなく
そこで輝きは怒り、火と化してアダムに移った
理性はその火で燈火（ともしび）を点（とも）そうとしたが
妬みの稲妻が閃き、世を混乱させた
敵は秘密を探ろうと欲したが

目に見えぬ手が現れ、冒涜者の胸を打った
他人(ひと)はみな己が運命の骰子(さい)を喜ぶが
我が悲しい心には悲哀の骰子が投げられた
気高い心はそなたの顎のくぼみを求め
手はかの縺れる巻毛の輪にさわる
ハーフェズがそなたに喜びの恋文を綴るのは
心の喜びの基をすべて消し去った日だ[22)]

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد　　عشق پیدا شد و آتش به‌همه عالم زد
جلوه‌ئی کرد رخت دید ملك عشق نداشت　　عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد(۲)
عقل میخواست کز آن شعله چراغ افروزد　　برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد
مدعی خواست که آید بتماشا گه راز　　دست غیب آمد و بر سینهٔ نا محرم زد
جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت　　دست در حلقهٔ آن زلف خم اندر خم زد
دیگران قرعهٔ قسمت همه بر عیش زدند　　دل غمدیدهٔ ما بود که هم برغم زد
حافظ آن روز طرب نامهٔ عشق تو نوشت
که قلم بر سر اسباب دل خرم زد[23)]

これまた難解な詩ではあるが、7行目の「敵」と訳された語（modda'i＝求める者＝求道者）が鍵となる。これは理性である。「冒涜者（na-mahram）」も同様である。一方、「目に見えぬ手（daste-e penhan）」は神である。理性を持って愛の意味（すなわち神の知の意味）をさぐろうとしても、所詮、徒労に終わる。そればかりか神はこれを受け入れず、そのような努力をする者の胸を打撃して追い返すのだ。ここまでは何となく分かる。けれども、このような解釈はやはり合理的注釈であって、それ以上ではない。しかるに、神智（イルファーン）の中身はあくまで理性的、合理的な解釈を拒否するのである。一説によれば、ハーフィズの詩の真意をさぐろうとすれば、用いられたメタフォー、表象を体得しなければならない。言葉を慣例的に用いられている意味で適応する限り、永久に詩の意味は「理解」できないというのである[24)]。これも理屈では十分に納得できる議論である。しかし、詩人の真意は分からないままである。

ところで、そのような「神智」は果たして誰が体得できるのだろうか。すべての求道者か、それとも限られた賢者だけなのだろうか。この問題は、神智の性格

を知る上で極めて重要なので、次節で簡単に触れておきたい。

(5) 直観知は「大乗的」か、あるいは「エリート」のためのものか

西田がその哲学・宗教研究で最後に到達したのは、仏教の大乗的な境地であったという。この根源的統一力について、西田が大乗的であると考えていたことについて、研究者の間でも疑問が提出されている。西田によれば；

> 元来、意識の統一といふのは意識成立の要件であって、その根本的要求である。統一なき意識は無も同然である、意識は内容の対立に由りて成立することができ、その内容が多様なればなる程一方において大なる統一を要するのである。この統一の極まる所が我々の所謂客観的実在といふもので、此統一は主客の合一に至ってその頂点に達するのである。客観的実在といふのも主観的意識を離れて別に存在するのではない、意識統一の結果、疑判と欲して疑う能はず求めんと欲してこれ以上に求むるの途なきものをいふのである。而してかくの如き意識統一の頂点即ち主客合一の状態といふのは啻に意識の根本的要求であるのみならず又実に意識本来の状態である[25]。

このような根源的統一力を「神」と呼んでもよいと西田は言う[26]。さらに；

> 神人その性を同うし、人は神に於て基本に帰すといふのは凡ての宗教の根本的思想であって、この思想に基づくものにして始めて真の宗教と称することができると思ふ[27]。
>
> 又我々はこの自然の根底に於て、又自己の根底に於て直に神を見ればこそ神に於て無限の暖かさを感じ、我は神に於て生くといふ宗教の真髄に達することもできるのである。神に対する真の敬愛の念はただ此中より出てくることができる。愛といふのは二つの人格が合して一となるの謂であり、敬とは部分的人格が全人格に対して起す感情である。故に敬愛の念は人と人の間に起るばかりでなく、自己の意識中に於ても現はれるのである[28]。

これらの引用で述べられているのは、もはや理性的な分析というよりは、宗教的な信念のようなものである。上で引用した中村の記述を想起したい。

ここで、以上と対照できるイスラームの事例を紹介してみよう。Hallaj や Bayazid Bistami である。前者は恍惚の境地の中で、「我は神なり ana al-haqq」と絶叫したことで知られる。井筒によれば、

> 愛の融合としての「神人合一」の第一パターンは、イスラーム本来の思想的・霊性的一側面の、ある特殊な自己展開として理解されることも充分可能である。が、これに反して、存在無化に依拠する第二パターンは、どう見ても、本来的に非イスラーム的であり、著しくインド哲学的である。人が神になる、あるいは人が神である—この立場は、まさにヴェーダーンタのいわゆるアートマン・ブラフマンの根源的同一性の自覚、その意味での「神人合一」にほかならない[29]。

と述べて、Bistami に関して、ペルソナの転換（つまり、人間的一人称と神的一人称の転成）について、以下の興味深い事例を紹介している：

> この意味での「我（アナーイーヤ）」性と「彼（フウイーヤ）」性とのあいだに生起するドラマティックな肯定・否定的相互関係について、バスターミーは次のような、かなり長文の注目すべき叙述を残している。曰く、
>
> 「私の側の霊性的境地がある高みに到達するにつれ、神は私を神以外の一切のものから完全に離反させ、彼の光きをもって私を照明した。意識のその段階の見所から、私は神を眺めてみた。すると神は私に、彼の存在の深奥の驚嘆すべき光景を垣間見させた。すなわち彼は私に、彼自身の『彼』性をのぞき見させたのだ。
>
> 「そこで私は、今度は彼の『彼』性の目で私の『我』性をのぞきこんでみた。そのとたん、私の『我』性は、いずこともなく消え去ってしまった。つまり私の光は彼の光によって消され、私の大きさは彼の大きさによって消されてしまったのである。

「やがて私の霊性が、より一段高い次元に到達した時、意識のその境目の目をもって私は彼を眺めた（世にも不思議な者をそこに見た）私は彼に尋ねた。『一体これは誰でしょう？』と。彼は答えた『これは我ではない。が、我以外のものでもない。我のほかに神はいないはずだ。』と。彼は私を、つまり私の『我』性を、転換させて、彼の『彼』性に変えたのだった。私の『彼』性は、彼の『彼』性によって消し去られ、彼は絶対独存位における『彼』性を、私に見せたのであった。かくて私は彼を彼の『彼』性によって眺めることができたのである[30]。

井筒によれば、極めて抽象的ではあるけれども、具体的、一種独特の文体で描かれた脱自的（エクスタティック）体験は、そのままペルソナの転換となる、と説明している。

果たして、このような体験は「大乗的に」すべての者に開かれているのだろうか。辻直四郎は、『ウパニシャド』で、同哲学の倫理性について触れて；

たとい理論上、道徳的規範に超然たりとも、真知ある者は寂静・制御・安祥・忍耐・精神統一を特徴とし、倫理的の最高標準を示している。既に見たごとく、五感を調御し、意欲を抑制することは、解脱に必要欠くべからざるところとされ（104ページ参照）、欲望を遠離した者は解脱し、これを棄却し得ざる者は輪廻する。意欲なく、憂悶を去り、心平静なる者にして始めてアートマンの偉大性を見、悪行を熄めざる者、寂静ならざる者、精神統一せざる者、あるいは寂静心なき者は、アートマンを識得することがない。欲望を去ることは業の根源を断つに等しい。これ以上の道徳的要求はあり得ない。ウパニシャドの奥義は実に、心寂静ならざる者に、授けられてはならぬのである[31]。

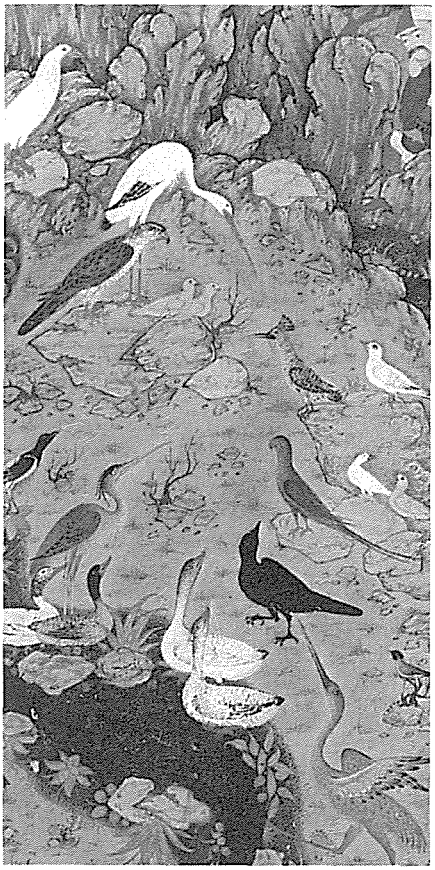
と述べている。このような境地に到達する人が、多数いるとは筆者には考えにくい。さらに、岸本は「人間の営みとしての宗教的な生命拡充の」一つのゆき方として、宗教神秘主義を肯定的に捉える立場の解説の過程で；

宗教神秘主義が、その基底とするような、強烈な体験は、組織的に修行によって到達することもできる。又、先天的な素質や偶然の環境に導かれて、期せずしてそこに至る者もある。しかし、そのいずれにせよ、かような体験を享受し得るものは、比較的に、限られた少数者である。しかも、その体験は強烈である。その上に展開する形態には、特異な様相が現れがちである。沈潜性、隠遁性、超道徳性等が、特に誇張された形で現れる場合も少なくない[32)]。……

という。

オットーは、先述の『聖なるもの』において；

宗教が歴史の中で生成するのには、三つの要素が必要である。第一に、刺戟と素質との交互作用の間に行われる人間精神の歴史的発展の中において、素質そのものが、その作用により実現され、かつ決定されるのである。第二に、素質そのものにより、歴史の一定の部分は、聖なるものの出現として感知しつつ認められ、そしてこの認識が第一に述べた素質の持つ体験の持つ種類と程度とに変化を来らせるのである。第三に、第一と第二の要素の基礎の上に、認識と心情と意のうちにおいて、聖なるものとの協同が生じる。……



『鳥の議会』

アプリオリな認識というのは、各々の理性的な人が持っているものではなく（そうだとすれば「本有的」になるだろう）、反って各人が持ち得るものである。アプリオリな高い認識というは、各人が持ち得るものではあるが、しかし自らにより経験的に得るのではなく、他の高い人格によって「呼び起こされる」ものである。すでにかかる人格に対する関係上、一般的「素質」はただ感受する能力と価値判断の原理ではあるが、しかしこの認識を自己特有な独立せる方法で産出させる能力ではない。かかる産出はただ「上よりの賜物を受けた者」にのみ限られている[33]。

と、（真の）神秘体験は限られたエリートにのみの特権であるかのように述べている。おそらくその通りだと思う。

同時に、有名なアッタール（Farid al-Din ‘Attar 1120?–1229?）の『鳥の議会（Manteq al-Tair）』からも知れるように、最初多数の鳥たちが真理（つまり神）を求める旅に出かけるが、結局、最終的な目的の地（神との合一）に到達したのはわずか30羽の鳥（si morgh）にすぎなかった。この限定された数の鳥だけが、幾多の艱難を超えた後に真理に到達できたのである。この話も、同様の神秘体験の限定性を暗示していると思う[34]。因みに、Si morgh（スィー・モルグ）とは、イランの古い伝説による幻の不死鳥のことをも意味する。

神智に至ることの困難さは、真の賢者の極めて少数であることを示している。しかも、真の賢者でないにも拘わらずそれを装う者の多かったことは、人類の歴史の中で多くの事例を見いだすことができる。また、賢者の子弟たちが賢者の真意を曲解し、開祖の高邁な理想を堕落させたことは心ある人の知るところである。とまれ、この点は、筆者の歴史、社会研究において少なからぬ重要性を持つので、備忘のために書き留めた。

スィー・モルグ（Si morgh）

おわりに

明治維新期以来、日本人が常に目標・理想として掲げてきたのが近代西洋の合理的知であり、それと相即不離の関係にある先進技術であった。なかでも、経済合理性を特徴とする立場は、より効率的に利潤を得る方法を模索し続け、空前絶後の繁栄がもたらされた。もちろん、これは基本的に物質的な繁栄であって、その結果、歴史に類例のないほど多くの人々が恩恵を受けたことは紛れもない事実である。ここでは詳細に論じることはできないが、この「繁栄」と「恩恵」の背後には、19世紀初頭から20世紀に至る、先進ヨーロッパ帝国主義諸国による非西洋諸国に対する筆舌に尽くし難い苛斂誅求があった。けれども、西洋の技術や価値は、そのダイナミックな力と魅力故にほぼ全世界の人々に伝わっていった。そのように見える。しかし、実際はどうなのだろうか。

軋み始めた「合理的」現代社会のそこここで経済的合理主義の行き過ぎと行き詰まりを観察できる。近代西洋がもたらした自由、平等、その双子の兄弟である資本主義、民主主義は、問題の解決以上に、新たな問題を生み出しているのが現状である。もはや、人間の理知の働き、理性の機能に全幅の信頼をおくことができなくなっている。少なくとも、これまでのやり方に疑問を感じ、新しい角度から見直すことが要請されているように思えてならない。中でも、理性の働きを大元で支える言語構造のあり方は数々の難題を我々に課してきた。この状況を打開するために、これを根底から打ち崩すような「言語」の用法によって、新たな視界が見えてこないか。ひたすら微に入り細を穿つ分析的視角ではなく、一息に全体を把握するような方法である。そのためには現実の現象世界を「超えた」存在の承認、この絶対的存在を通じて全てを相対化し、その相対的世界を体得した上で、自己の存在を再考する態度が要請されているのではないかと思う。言うまでもなく、同様の問題意識は19世紀以来多くの識者によってたびたび提示されてきた。従って、本研究ノートは、古今東西このような境地に到達した先達の体験を参考にしながら学び、現代世界の抱える問題に対処する新たな糸口を模索する道程の第一歩に過ぎない。

註

1）西田幾多郎、『善の研究』、弘道館、大正 3 年、第 3 版、「序」p. 4.

2）ハーフィズ、『ハーフィズ詩集』、黒柳恒男訳、平凡社、1995、pp. 4~5.

3）Eliade, Mircea, *The Two and the One*, tr. by J.M.Cohen, The University of Chicago Press, p. 11.

4）Ibid. p. 12.

5）Ibid. p. 14.

6）嶋本隆光、「「知」の意味するもの―比較文化（思想・社会）の枠組みについて―」、『日本語・日本文化』第 27 号、大阪外国語大学留学生日本語教育センター、2001、pp. 1–29.

7）例えば、Herbert Spencer, *First Principles*, University Press of the Pacific, Honolulu, 2002, などがある。

8）Clifford, W.K., *The Ethics of Belief and other essays*, Prometheus Books, New York, 1999, pp. 25–26.

9）William James, *The Will to believe and other essays in popular philosophy*, Human Immortality, " The Will to believe", p. 8.

10）Ibid. 10.

11）例えば、B. Russell, *Our Knowledge of the External World*, Routeledge, 1993 などがある。

12）西田、上掲書、p. 13.

13）中村雄次郎、『西田哲学の脱構築』、岩波書店、1990、p. 134.

14）井筒俊彦、『意識と本質―精神的東洋を索めて―』、岩波書店、1991、pp. 355–356.

15）同上、p. 356.

16）同上、p. 360.

17）鈴木大拙、『禅乃第一義』、丙午出版社、大正 3 年、p. 74.

18）岸本英夫、『宗教神秘主義―ヨーガ思想と心理―』、大明堂、昭和 48 年、9 版、pp. 53–55.

19）William James, *The Varieties of Religious Experience*, Routeledge, London, 2008, p. 267.

20）Ibid. p. 267.

21）オットー、『聖なるもの』、山谷省吾訳、岩波書店、1986、第 9 版、p. 18.

22）Hafez, *Divan-e Khajeh Hafez-e Shirazi*, ed. by Abu Qasem Anju'i-ye Shirazi, 1361 (1985), Sazman-e Entesharat-e Javidan.

23）黒柳上掲書、pp. 112–113.

24）M. Motahhari, *Tamashageh-ye Raz*（秘密の散策）、Tehran, n.d. の解説で 'Abd al-'Azim-e Sa'edi は、ハーフェズの詩を理解する上での問題点を詳細に論じている。もちろん、Motahhari の著作自体がハーフェズの詩の読み解く上での様々な問題点に関する解

説であることは言うまでもない。*'Irfan-e Hafez*, Entesharat-e Sadra, 1383 (2005),Tehran, の本文は上記 *Tamashageh-ye Raz* と同じであるが、前者は後者の誤字誤植を訂正した改訂版である。

25）西田、上掲書、pp. 221–222、小坂国継は、『西田哲学と宗教』、大東出版社、1994、pp. 221–238、「3. 私と汝―人格的自己の構造―」において、西田の「宗教的」態度について詳細に解説している。

26）西田、上掲書、p. 223. また、西田は、上掲書において（第3章）、「神」を定義している。

神とはこの宇宙の根本をいふのである。上に述べたやうに、余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直ちにこの実在の根底と考へるのである。神と宇宙との関係は芸術家とそその作品の如き関係ではなく、本体と現象との関係である。宇宙は神の所作物ではなく、神の表現（manifestation）である。外は日月星辰の運行より内は人心の機微に至るまで悉く神の表現でないものはない、我々は此等の物の根底に於て一々神の霊光を拝することができるのである。

そこに、上のような一節がある（p. 232）

27）同上、p. 227.

28）同上、p. 229.

29）井筒、『イスラーム思想史』、中央公論社、1991、p. 452.

30）同上、p. 458.

31）辻直四郎、『ウパニシャド』、p. 114.

32）岸本上掲書、pp. 27–28.

33）オットー、上掲書、pp. 265–266.

34）この物語については、利用しやすいものとして、Farid ud-Din Attar, *The Conference of the Birds*, tr. by Afkham Darbandi and Dick Davis, Penguin Books, 1984 がある。

〈キーワード〉形而上学、宗教神秘主義、近代社会

What Knowledge Means

—On Metaphysical Knowledge(Religious Mysticism)—

Takamitsu SHIMAMOTO

Whether right or wrong, our world is customarily divided into two parts, physical and metaphysical. Since the 18th century and particularly 19th century in the West, the concern with our external world has been so conspicuous that it is believed everything under the sun could be understood through our rational speculation alone i.e. the function of our mind. However, today this trend has deteriorated to a great extent as a result of unprecedented number of new unpredictable issues that we can not deal with simply applying the solvents in our holds. Even among the Westerners, some serious doubts have been cast upon modern Western rationalism.

In this research paper, firstly an attempt will be made to clarify the points with which modern society has confronted since the end of the 19th century, especially after the World War II, e.g. mal-function of a "traditional" rational means, dichotomy between our physical and mental functions, et cetera, secondly by recapturing our predecessors' analyses of the issue through metaphysical knowledge since the end of the 19th century onward (This is the main part of the present paper. References will be made to William James, Rudolf Otto, M.Eliade, Kitaro Nishida, Daisetsu Suzuki, Hideo Kishimoto, Tashihiko Izutsu, etc.), and thirdly foreshadowing the author's coming research paper on Islamic mysticism (a research on Hafez).

All in all, this study note is expected to help understand the same issue felt keenly by the modern Japanese people since the Meiji era.